

## РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ИСТОРИСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

В. В. ЛАЗАРЕВ

### 1. Реальность русской идеи и разнообразие форм в ней

Интерпретация русской идеи как историософской проблемы создала традицию в отечественной философской мысли, закрепленную под наименованием *консервативной*, но не как косную, означающую стагнацию, монотонное повторение былого и простой «откат», возврат к прошлому (какими смыслами наделяют ее противники), а как творчески развивающуюся в многосторонность и многообразие, постоянно воздвигающуюся над своим идейным первоавлением, созданным в философии ранними славянофилами Алексеем Степановичем Хомяковым и Иваном Васильевичем Киреевским.

Круг проблем, к которым было приковано преимущественное внимание русских религиозных философов рассматриваемого периода, – это идущее от А.С. Хомякова философское осмысление Божественной Триады, концепция Всеединства, идеи Богочеловечества, соборности, разрабатывавшиеся и Вл. Соловьевым, и затем замечательными русскими мыслителями, одной из главных тревог и забот которых была судьба России. Это видно по интенсивной разработке ими важнейшего направления их исследований, подытоживаемых понятием «русская идея», о существовании которой и свидетельствуют русские духовные искания.

Под знаком русской идеи сюда включались историософские концепции, касающиеся прошлого, настоящего, будущего России и особенно ее высшего предназначения. Сам термин «русская идея», впервые введенный в оборот Ф.М. Достоевским (по поводу программы издания журнала «Время» в 1860 г.) стал наименованием сочинений у ряда крупнейших религиозных мыслителей от Вл.С. Соловьева (его статья «L'Idée russe» была впервые опубликована на французском языке в Париже в 1888 г.) до Н.А. Бердяева («Русская идея», 1946). Развитие этой идеи протекало преимущественно в рамках религиозной философии.

Будем иметь в виду, что в ходе развития какого-нибудь направления мысли от первых деятелей к последующим, при известных исторических условиях, в тех или иных отношениях может утрачиваться чистота и строгость некоторых из первоначальных идеалов. Славянофильство – не исключение. Иные из взглядов ранних его представителей окажутся потом на самом деле ошибочными, формулы и положения – опрометчивыми, и исторически раскроются, как допускали и сами ранние славянофилы, те же основополагающие идеи, «но совсем в иных формах и совсем иными неисповеди-

мыми путями» (И.С. Аксаков). Коренные начала славянофильства в последующей религиозной философии в России, и особенно у мыслителей русского зарубежья, не исчезали, а только приобретали новые, изменившиеся, по сравнению с ранним славянофильством, черты, далеко не всегда распознававшиеся в своих подлинных идейных истоках («своя своих не познаша») и вытеснявшиеся во враждебный им воззренческий арсенал.

Историческое развитие славянофильства сопровождалось осознанием себя как творчески развивающегося течения, в котором не одобрялись приверженцы, желавшие быть, по выражению Константина Леонтьева, «только послушными адептами» его. Таким незадачливым последователям, не в меру горячившимся в отмежевании от новых веяний в том же направлении последующего философствования он пенял: «Что за неумение узнавать *свой собственный идеал в иных и неожиданных формах*; не в тех, к которым приучила их *благовременная теория!*»<sup>1</sup>.

Среди самых значительных примет конструктивности в славянофильской традиции было сочетание разнообразия (несходства) в детализации воззрений с очень своеобразной целостностью. Русская мысль явила себя сознающей свою национальную самостоятельность и подобающее место в контексте всемирной философии. Признание в славянофильской философии назначения и ответственной миссии России соответствовало характеру и духовному призванию русского народа. «Русские думали, что Россия – страна совсем особенная, с особенным призванием. Но главным была не сама Россия, а то, что Россия несет миру, прежде всего – братство людей и свобода духа»<sup>2</sup>. То была русская идея. Русские духовные искания свидетельствовали о таинственном и все же реальном ее *существовании*.

**Русская идея** – не предмет внешних наблюдений и не вымысел. Она – не эмпирическое понятие, она и не просто рациональна, она сверхрациональна. Она *открывается нам*, когда мы открыты ей. В одном и том же мыслителе или пророке откровение может обрываться, прекращаться, и русская идея может искажаться им, понимание ее может в тех или иных подробностях превращаться в превратное. Такие отклонения можно наблюдать и у Владимира Соловьева, и у Николая Бердяева, и не только у них. Русская идея не покидала их, пока они в мыслях и чувствах оставались с нею. Философский и религиозный аспекты в ней, *всеединство* и *соборность*, неразрывно связаны. Почва этому – вполне народная. Русский народ – религиозный по своему типу и по своей мировоззренческой установке. Эсхатологическая идея (свидетельство непримиримой борьбы и предвосхищение будущих катастроф – христианская тема

Откровения Иоанна Богослова, излюбленного апостола православных), принимает в русском сознании «форму стремления к всеобщему спасению». Именно такой символический смысл выявляет, например, Н.А. Бердяев в своей «Русской идее» в ожиданиях многими «конца времен», последних судеб мира и человека. При этом полагается согласованность с христианским вероучением, которое, не отрицая мучительности эсхатологического процесса, учит не о крахе, не об уничтожении жизни, а о преображении и спасении, о новом небе и новой земле, о всеобщем воскресении и соединении твари с Творцом, человека с Богом.

## 2. Выявление противоречивости русской идеи

На переломе XIX и XX веков стали заметны усиливающиеся и обостряющиеся переживания за судьбу России, проистекающие из тревожных предчувствий, исторических интуиций, прозрений, прорицаний и пророчеств. Это не могло не затронуть самый нерв рассматриваемого направления в философии. В ней глубже и основательнее осмысляется (доосмыляется, — не скажу: *пере*-осмыляется) понятие исторической судьбы, она начинает пониматься как трагедия, и в этом же свете рассматриваются понятия личности, свободы, творчества — Божественного и человеческого. Становится недостаточным известное из философии искусства Ф.В.Й. Шеллинга понимание трагедии как литературного жанра, в частности античной трагедии, при шеллинговской ее трактовке в духе «философии тождества», получающей очень уж безмятежное завершение (в «точке индифференции» противоположностей). На передний план выступают теперь не просто логические противоречия, их выявление и устранение, а реальные антиномии, парадоксы самой жизни, для разрешения которых требуются, кроме абстрактно-теоретических, усилия иного рода. Вл. Соловьев определенно прочувствовал это. В ходе и после начатого им в работе «Жизненная драма Платона» (1898) серьезного продвижения в области философских исследований трагедии формируется ее новое понимание.

Вольно же иному системосозидателю, изощренному в диалектике единства и борьбы противоположностей, настаивать на неразрывном единстве добра и зла, *чтобы* тем самым оправдывать зло, его «необходимость» для единства. Но возникает вопрос: органично ли их единство? Не разрывное ли? И не будет ли этическая теория лучше соответствовать своему предмету, если она акцентирует его внутреннюю раздвоенность (т.е. если она и сама дуалистически разорвана), и не нарушится ли это соответствие, если (в отличие от своего предмета) она — органически целостна (монистична)? Учение

о диалектическом (в гегелевском смысле) единстве противоположностей скорее отстраняет и упраздняет *проблемность* отношений между добром и злом, чем дает действительное решение (ибо «разрешает» лишь в умозрении). Поставив под вопрос убедительность гегелевской диалектики, русская философия ищет иные пути преодоления моральной антиномии. В этико-религиозном плане это связано с новым пониманием проблемы зла, его реальности, возможности его преодоления при неперменном наличии человеческой свободы выбора не только добра, но и зла. Встают вопросы о характере связи между добром и злом. Например, органично ли зло нравственной целостности?

Дело не только в пагубном влиянии Запада на русский образ жизни и даже не в западничестве, прокравшемся на русскую почву. Проблема целостности ближе к славянофильству, она постепенно стала для него внутренней нравственно-религиозной проблемой, заострилась, усложнилась и потребовала привлечения в философию еще не использованных религиозных ресурсов Православия для более основательного решения<sup>3</sup>.

Проблема добра и зла является для русских религиозных мыслителей одновременно глубоко личностной и общезначимой, теоретической и практически-жизненной. Именно в области этики мировоззренческий вопрос о безусловной целостности и радикальной двойственности, о монизме и дуализме оказывается наиболее фундаментальным и выступает в более обостренной форме, чем в других разделах, или дисциплинах, философии, в том числе и в гносеологии.

Через проблемную напряженность между человеческой свободой и необходимостью у русских религиозных философов начала XX столетия идет процесс преодоления односторонности как монистического подхода, так и дуалистического. Дело продвигается благодаря интенсивной разработке (особенно Бердяевым, Франком, Зеньковским) принципа «*антиномического монодуализма*», способного, как предполагается, выразить единство далеко не безоблачное.

В этот период развития, известный под названием «русского религиозно-философского ренессанса», была достигнута значительная зрелость в отношении к проблеме зла. В круге этико-религиозных исканий радикальное *зло* осознается как последнее и серьезнейшее препятствие на пути к завершению всеобъемлющего синтеза. Если мы видим, что добро (в явлениях) поражено злом (как здоровый организм болезнью), а в злодее находим не угасшую искру добра (на котором зло паразитирует), то будет ли это достаточным основанием для утверждения об их органическом единстве? Даже если мы соз-

даем *логически стройную* теорию о связях добра и зла, будет ли эта стройность тождественна органичности?

Идущее от ранних славянофилов пояснение их воззрений как живой органичной целостности путем ее сопоставления с природными организмами, оставалось плодотворным, но недостаточным, хотя не всегда высказываемое ими различие с духовными организмами все же у них подразумевалось. Да и странно было бы сводить их взгляды на человеческую жизнь, на жизнь духовную, целиком к представлениям о животном или растительном организме. Это было бы непозволительным упрощением, играющим на руку ловким противникам. Однако полностью отстраняться от образа «органичности» и оспаривать это сравнение из опасения лишить нас свободы воли при подходе к человеку и обществу, тоже никак не следовало бы.

Учтем, что хотя в человеке есть свобода воли к преобразованию, все же существуют границы нашей свободы и нашей способности изменять исторически сложившиеся человеческие индивидуальные и общественные организмы. Н.Н. Страхов и К.Н. Леонтьев, кстати сказать, оба – славянофилы, справедливо подчеркивали: мы не можем, *не разрушая* Россию, заставить «организм ее» иметь *других предков*.

### 3. Преодолима ли антитеза этического дуализма и монизма?

Человек, общество – это существа и природные, и духовные. Вл. Соловьев приложил огромные усилия и внес весомый вклад в дело построения концепции органичной целостности природного и духовного бытия, полагая, что органичность следует понимать шире и глубже. Необходимо не только подразумевать, но и акцентировать, как и вытекало из философии всеединства, что органичную целостность следует рассматривать не как состояние (неизменное пребывание), а как процесс становления и развития в смысле восхождения (т.е. в человеческих условиях – духовного роста, преображения). Надо также признать, что сама эта целостность каким-то образом содержит в себе «надтреснутость» (соображение, промелькнувшее в рассуждениях Вл. Соловьева о корне зла). Находила применение в русской религиозной философии и мысль о «страдании в недрах Троицы», мысль, отчасти связанная с попытками отыскать «корень зла» и с ним вести борьбу, чтобы достичь желанной нравственно-религиозной целостности. Затруднений на этом пути предостаточно, начиная уже с того, что этика как учение о *непримиримой* борьбе добра и зла не может не быть дуалистичной. Ибо есть явления, злодеяния, поступки, *мириться* с которыми никак *нельзя*. Но тогда под вопросом оказывается монизм, целостное единство воззрения. Без противостояния злу добро лишено энтузиазма,

вяло, бессильно. С исчезновением зла добрый поступок перестает быть свободным, превращается в детерминированный, подчиненный необходимости, в морально нейтральный: ни морально добрый, ни морально злой. Можем ли мы удовлетвориться такой этикой, обесмысливающей моральную оценку деяний?

При всем страстном и законном желании *когда-нибудь* полностью преодолеть зло, намерение это должно представляться не выполнимым в наших земных условиях (ведь с ростом добра растет и зло), ситуация — тупиковой, а окончательное решение — просто непостижимым рационально. Но это не значит, что усилия, направленные к постепенному, все большему разрешению этой проблемы напрасны, хотя и кажется, что *полное* разрешение непрестанно отдалается в *дурную бесконечность*. В этой связи мы встретимся с разработкой Вл. Соловьевым (особенно в его «Чтениях о богочеловечестве») вопроса о единстве: 1) *непосредственного начала* целостности, 2) *опосредствованного различиями* проявления тождества во множественности и стремления (и действительного продвижения) к *целостности* (как цели), и 3) *законченного, совершенного целого*, или Абсолюта, *вечно к себе возвращающегося* и утверждающего себя как таковой. Русская этико-религиозная мысль настойчиво испытывала этот путь, каждый раз встречая и преодолевая новые и новые границы постижимости (целого) и отодвигая встречающиеся пределы разрешимости (проблемы преодоления зла). Это теоретический путь, и он сам себе полагает предел. Нельзя до бесконечности размышлять над бесконечной проблемой, наступает момент, когда надо приостановить процесс размышления и осмысления, чтобы действовать, бороться со злом и осуществлять добро.

Обращаясь к весьма показательным, на мой взгляд, примерам из истории отечественной религиозно-философской мысли, я хочу обратить внимание на некоторые важные стороны развертывания очерченной проблематики. Образ живой, органичной целостности призван пояснить то, что в истории философии поименовано как *русская идея*.

После длительного периода пренебрежения русской идеей попытки ее исследований возобновились, но мы не можем сказать, что они далеко продвинулись. Теперешняя интенсивная работа над русской идеей пока что связана скорее с освоением уже добытого содержания, чем со все более глубоким его постижением. Не из-за утраты ли религиозного измерения наша теоретическая мысль стала менее проницательной? Исследователи русской идеи очень чувствительны к этому изъяну в современных ее разработках. При оценочных суждениях надо иметь в виду и более высокие сферы, чем просто органичность явлений материального мира. Надо считаться с выс-

шими нравственно-религиозными обертонами мысли. У ранних славянофилов это собственно и имелось в виду, и нельзя сказать, что не продумывалось, даже когда специально не оговаривалось.

Чтобы не растворять русскую религиозную идею в ее *отношениях* с западной (и восточной) философией, в непрерывных *сравнениях* с нею, в сходствах и различиях внешнего характера, имеет смысл сосредоточить внимание прежде всего на том, какова она сама по себе и в своем историческом развитии, не претендуя при этом на всю полноту охвата.

#### 4. Изменение понимания зла. Антиномический монизм

По ходу развития русской религиозной мысли (в первую очередь славянофильства) идея *целостности* не отменяется и не исчезает с появлением и сгущением ее *проблемности*, а развивается, *возвышается, обогащается новым*, более усложненным, *трагическим* содержанием. Причем трагичность начинает пониматься прежде всего — и в этом новизна — с *положительной* стороны и как внутреннее требование, а не как привнесение в органичную целостность будто бы «чуждой» ей антиномичности<sup>4</sup>.

Органичность (и в воззрении, и в историческом его развитии) возводится к высшей ступени, понимается по образу и подобию нераздельной и неслиянной Божественной Троицы, а для толкования триединства по более общедоступному образцу целостности — через триединство Истины, Добра и Красоты.

Проблема *зла* возводится от понимания его как недостатка добра к более усложненному и обостренному варианту противостояния зла морального — *действенного* и коварного по отношению к добру. И в этой связи методологический аспект, с более серьезным отношением к противоположности добра и зла, принимает форму *антиномического монодуализма*. Впрочем, не всегда ясно, на чем акцент: на «моно» или на «дуализме». Так, Н. Бердяев называет себя — и его называют тоже — то монистом, то дуалистом.

В русском мировоззрении примечателен действенный (а не только умозрительный) подход к решению проблемы добра и зла: подход, осуществляемый как *изначальный* — до и без особого теоретизирования, так и в завершение теоретического рассмотрения. Чего бы стоило богатейство Ильи Муромца, буде ударился бы он в бесконечные размышления о зле, так и не доходя до действительной борьбы с ним. Откуда зло? В ответ вздымается палица. «Откуда?» — не вопрос. Да откуда бы не... Медлить нельзя. Раскидывать умом некогда. Надо одолеть зло, а не рассуждать о его происхождении, не отдалять бесконечным теоретизированием решение вопроса, а давать действительное — не словом, а делом — решение относи-

тельно нагрянувшего зла, хотя бы и не полное, не окончательное решение.

С субъективной стороны освобождение от содеянного зла, в религиозном плане — избавление от греха, достигается душевно-духовным усилием, деятельностью, обращенной внутрь, преодолением самого себя, самопревосхождением, внутренним (не без Божьей помощи) *преображением*... В русской религиозной философии это относят и к индивидуальному развитию, и к историческому, и к личному, и к общему развитию самого этого течения мысли. По образцу религиозного преобразования (через *раскаяние* в содеянном, очищающее душу от греха и изменяющее личную жизнь) должно происходить преобразование и в других сферах жизни человека и общества: восхождение («сублимация»).

Подобно раскаянию, акт (или процесс) *самосознания*, обращение взора на себя, внутрь, — это тоже возвышение, личный духовный рост. Возвышение благодаря *самокритике*, — *конструктивной*, критике недостатков, просчетов, очищение от заблуждений в своих взглядах и выправление отклонений в своем мировоззренческом направлении — аналог преобразования религиозного, преобразования благодаря покаянию (очищению от грехов). Через самокритику путь ведет к самосознанию, к ясному постижению своего истинного я, не обремененного заблуждениями и огрехами.

И осознание (и признание, и принятие) особенности, характера единства в триаде Истины, Добра и Красоты, — это тоже момент восхождения к новой ступени целостности, восхождения к постижению единой и нераздельной тройственности Бога Отца и Сына и Св. Духа, к улавливаемому нерасторжимому единству Св. Троицы, к *рациональному признанию иррационального* характера целостности в Ней. Было бы ошибкой признавать такую рационально *непостижимую* целостность совершенно непознаваемой. Кое-что мы можем и обязаны знать о ней. Имеет смысл учесть ценный вклад русского мыслителя С.Л. Франка в его большом трактате «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (1939), где им развивается (недаром же он — приверженец *антиномического дуализма*) гносеология «*постижения непостижимого через непостижение*» с ценным преобладанием в ней *пафоса утверждения* над пафосом отрицания.

В этом последнем отношении Франк поддерживает идущую от Хомякова, Соловьева и других мыслителей рассматриваемого периода традицию признавать и оценивать прежде всего положительный смысл в идеях своих сторонников и противников, относительную правду их начал. Тогда обнаруживается, что и неправда в них — это условная истина, относительная, выдававшаяся за



безусловную. Сюда же относится и осознание неправды в подмене высшей воли, воли Бога, волей народа, далее, в замещении воли народа волей большинства лиц народа и, наконец, в вытеснении воли большинства волей частного лица (собственно, волей даже не личности, а эгоистичного индивида, своевольного и своекорыстного). Абсолютизация партикулярного, относительного — это тот способ, которым высшее религиозное начало подвергается искажениям.

Заслуживает внимания внесение Франком окончательной ясности в славянофильское понимание органичного единства в обществе. В искажении этого понимания упражнялись в основном противники раннего славянофильства. Тем более интересно узнать на этот счет авторитетное мнение Франка, что в своей социальной философии он — яркий сторонник *органической теории* общества. Однако у него «общественный организм» (по справедливой оценке С.А. Левицкого) носит утонченный, духовный характер и весьма далек от аналогий между биологическим организмом и общественным целым. К тому же Франк различает целостное соборное ядро общества и периферию общественной жизни, наружную, более зримую сторону, носящую скорее *механический* характер и *подчиненную глубинной сфере* — *соборности, духовной основе общества*<sup>5</sup>.

### 5. Целостность — не общая ли наша проблема?

В органической теории общества можно увидеть протест против абсолютизации холистского подхода, в чем не раз упрекали славянофилов. Но абсолютизируют не славянофилы, которым совсем несправедливо приписывают (даже с укоризной вменяют) такого рода теоретические и практические взгляды разрушители органичной духовной целостности общества, его *холистического* обустройства; приписывают те, кто в теории и на практике занимаются подменой абсолютных религиозных начал низшими и относительными, отвергая и уничтожая иерархическое обустройство общества, заменяя его устройством плюралистическим (обществом атомизированных индивидов, — собственно, не «устройством», а расстройством).

Для столь чуткого историка философии как В.В. Зеньковский такое обстоятельство немаловажно. Центром его стремлений и главной задачей было обобщить и подытожить развитие отечественной философии своего времени, включая русское зарубежье. Правда, Зеньковскому удалось раскрыть историю русской философии скорее под углом зрения ее разнообразия, чем единства. Но как и К. Леонтьев, он — *за* единство не в бесцветном однообразии, а именно в разнообразии, и, подобно Леонтьеву, соглашается говорить о *настоящем* прогрессе, — в смысле «разнообразного развития», «цветущего разнообразия». Термин «плюрализм» был бы здесь не-

точным, поверхностным и даже опрометчивым обозначением. Ибо «множество» понимается не как разрозненное, а как сплоченное в *иерархичное* единство. Ступенчатая, иерархическая связь компонентов целого признается не менее важной, чем связь историческая (наследование и творческое развитие традиции).

Иерархическая целостность охватывает не только высшие ступени, но и низшие, среди которых оказываются и противоположные, прямо враждебные целостности «ступени», и встает вопрос об их *отношении* к этой целостности, об их внутренней связи с нею, без чего она (целостность) не будет собою как всеохватывающим единством, не сможет стать принципом всеединства. Вот трудность, с которой встречается монодуализм и которую он должен разрешить, чтобы не остаться только лозунгом, только заявкой.

Но не являются ли и эти, зримо враждующие с целостностью, феномены лишь ложными проявлениями совершенно верных ей, безусловно истинных нравственно-духовных начал? Явление есть проявление сущности. Только с чего бы ей проявляться не иначе как превратным образом?

А может быть ее проявления ложны не вследствие неведомо откуда возникающего и непонятно каким образом претворяющегося «закона объективации», на извращающем (и непременно отчуждающем от истины) характере которого настаивал Бердяев? До него, совсем на другой лад, задавался риторическим вопросом Хомяков: не в нас ли самих, не в *нашем* ли ложном понимании и превратной интерпретации фактов коренятся извращение, ложь и зло (включая зло моральное)? Факты-то бесспорны, но они нуждаются в истолковании. И толкования они получают очень несходные. А верно ли *нами-то* выдвигаемое их толкование?

«Здесь больше вопросов, чем ответов», – говорят не только желающие отмахнуться от груды проблем, решений которым пока что не предвидится, но и те, кто предпочитает не отстраняться, а до поры оставаться при нерешенных проблемах с надеждой на их решение.

Славянофилов (и еще более – неославянофилов) упрекают за нерешенные коренные проблемы, требуя, вымогая их решения. Критикуют, укоряют за неопределенность или за нерешенность. Предполагается, что сами-то они имеют готовый ответ и надлежащее решение. Знают, но почему-то не разглашают. Горделиво таят в себе. Осуждать-то, конечно, легче, чем самим приняться за дело. А не лучше ли вместе со славянофилами, критикуемыми за недопонимание чего-то, приняться за углубление их понимания, а заодно и своего, приложить собственные усилия к совместному решению общих всем нам проблем? Или успокоительная отговорка, – дескать, «не наши проблемы!», – и есть самое мудрое решение?

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // *Леонтьев К.Н. Храм и Церковь*. – М.: АСТ, 2003. – С. 379.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // *О России и русской философской культуре*. – М.: Наука, 1990. – С. 235.

<sup>3</sup> Понятие «религиозная философия» (где религиозность относится к *способу* подхода) не совпадает с понятием «философия религии» (где религия – один из *предметов* философии, могущей быть и не религиозной, например, в философии Л. Фейербаха, К. Маркса). При этом религиозная философия в России и теология на Западе – это не одно и то же. Николай Бердяев называет религиозную философию «очень русским продуктом» (добавляя, что на Западе христиане «не всегда ее отличают от теологии»).

<sup>4</sup> «Высшее развитие, по-нашему (т.е. по фактам естествоведения), из <сочетания> наибольшей сложности с наибольшим единством (Замечательно, что с этим определением идеи развития в природе вещественной соответствует и основная мысль эстетики: единство в многообразии, так называемая гармония, в сущности, не только не исключаящая антитезу и борьбы, и страданий, но даже требующая их)» (*Леонтьев К. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К. Храм и Церковь*. – М.: АСТ, 2003. – С. 459).

<sup>5</sup> См.: *Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию*. – Париж, 1930. Очень важно подчеркнуть, пусть едва проскальзывающую здесь же у Франка, попытку показать наличие в общественной модели известной аналогии шеллингианскому натурфилософскому объяснению низших ступеней природного развития из высших, механических явлений из «организма» (а не наоборот).

## Аннотация

В статье рассматриваются историософские концепции в русской (развивающейся преимущественно от славянофильской) религиозной философии, касающиеся русской идеи, трагедии исторического процесса, преодоления морального зла в мире, вытекающего из свободы выбора между добром и злом. В этой связи анализируются попытки избавиться от недостатков и односторонностей как дуализма, так и монизма через интенсивную разработку Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком, Б.П. Вышеславцевым, В.В. Зеньковским и другими философами методологического принципа монодуализма.

**Ключевые слова:** славянофильство, всеединство, соборность, целостность, русская идея, зло, трагедия, монизм, дуализм, монодуализм.

## Summary

The author analyses historiosophical conceptions in Russian (mainly slavophiles) religious philosophy, concerning Russian idea, the tragedy of historical process, and overcoming evil, conditioned by free choice between good and evil. In this connection one can see serious attempts to take off shortages and oneness of dualism and monism in order to elaborate methodologic principle of monodualism in the works of Berdyaev, Frank, Visheslavtsev, Zenkovsky and other Russian thinkers.

**Keywords:** slavophiles, universalism, sobornost, whole, Russian idea, evil, tragedy, monism, dualism, monodualism.